

Judith Butler und das Recht

Judith Hahn

In der Kirchenrechtswissenschaft – Kanonistik – hinterließ Judith Butlers Werk bisher nur wenige unmittelbare Spuren. Von einer kanonistischen Butler-Rezeption kann man nicht sprechen. Aber es lassen sich Verbindungslinien zwischen ihrer Theorie und manchen Überlegungen ziehen, die Kanonistinnen und Kanonisten anstellen. Der Rechtswissenschaft im Allgemeinen und der Kanonistik im Speziellen gibt Butler in dreifacher Weise zu denken. Ihre subjektphilosophischen Ausführungen zur Konstituierung des Subjekts treffen sich *erstens* mit aktuellen Überlegungen zur Entstehung von *Rechtssubjektivität*. In der gegenwärtigen Rechtsphilosophie wird darüber gestritten, ob das Recht Rechtssubjektivität vorfindet oder nicht vielmehr *erfindet* – und ebenso darüber, ob dieser rechtliche Beitrag zur neuzeitlichen Subjektkonstituierung positiv zu bewerten sei; in der deutschsprachigen Debattenlandschaft befeuerten jüngst die rechtskritischen Beiträge von Christoph Menke¹ und Daniel Loick² die Auseinandersetzung. Die Erkenntnis, dass das Recht als Diskurs nicht nur seine eigenen Rechtssubjekte erzeugt, sondern ihnen innerhalb der Rechtsordnung Identitäten zuschreibt, müssen Rechtswissenschaftlerinnen und Kanonisten *zweitens* zum Anlass nehmen, um rechtlich präsentierte und zementierte Identitätskonstrukte wie Geschlechtsidentitäten zu hinterfragen. Die feministische Rechtswissenschaft, die unter anderem die Herstellung von Geschlechterrollen im Recht einer Kritik unterzieht, lernte viel von Butlers Grundlagenarbeit über die sprachliche Zuschreibung geschlechtlicher Identität; die Lernprozesse der Kanonistik sind diesbezüglich noch zögerlich. Butlers Vorwurf, dass das Recht beim Versuch, Diskriminierung zu bekämpfen, selbst diskriminiere, wirft *drittens* als Fundamentalkritik am Recht als Herrschaftsinstrument die prinzipielle Frage auf, wie tauglich Recht als Steuerungsmedium einer freien modernen Gesellschaft ist. Das Debattenfeld, das sich hierdurch eröffnet, bietet reichlich Diskussionsstoff für die Rechtsphilosophie und -theorie, auch die des Kirchenrechts. Der vorliegende Beitrag zeigt in diesem Sinne auf, inwieweit sich Bezüge zwischen Butlers Theorie

1 Menke, Christoph: Kritik der Rechte, Berlin: 2015.

2 Loick, Daniel: Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2212), Berlin: 2017.

und kanonistischen Überlegungen herstellen lassen und wie die Kanonistik von einer Auseinandersetzung mit Butlers Ansatz profitieren könnte, wenn sie sich von diesen Überlegungen inspirieren und irritieren ließe.

1. Sprachliche Erzeugung der Rechtssubjekte

Von John Austin und anderen Sprachakttheoretikerinnen und -theoretikern nimmt Butler den Gedanken auf, dass Aussagen den Charakter von Sprechakten haben können. Sie bezieht sich auf die »Kraft der geschriebenen oder reproduzierten Sprache, gesellschaftliche Effekte hervorzubringen und vor allem Subjekte zu konstituieren«³. Dem Recht, dem Kirchenrecht eingeschlossen, eröffnet dieser Gedanke einer sprachbewirkten Erzeugung sozialer Wirklichkeiten einen Zugang zum Verständnis *rechtlicher* Äußerungen als illokutionäre oder perlokutionäre Sprechakte. So wie Sprechakte die von ihnen besagte Wirklichkeit schaffen, ist rechtliches Sprechen rechtswirklichkeitskonstitutiv. Die Performativität von Sprache wird daher häufig angeführt, um die Entstehung rechtlicher Normativität durch Rechtssprache zu erklären.

Für das Kirchenrecht griff der Kanonist Klaus Mörsdorf bereits 1965 auf diese Idee zurück, wenn auch – merkwürdigerweise – ohne dabei Austin und sein wenige Jahre zuvor erschienenen Buch »How to do Things with Words«⁴ zu erwähnen. Anstelle der Sprechakttheorie bezieht sich Mörsdorf auf die Symboltheorie, die ihm die enge Verwandtschaft von Recht und *Sakrament* zu verstehen hilft. Zwischen rechtlichen und sakramentalen Handlungen bestehe eine augenfällige Nähe, argumentiert Mörsdorf: »Als sichtbares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren Heilswirklichkeit ist das Sakrament mit dem Rechtssymbol verwandt. Es liegt mit diesem in einer Tiefenschicht, die der sakramentalen Wurzel des Rechtes zugewandt ist«⁵. Sowohl rechtliche als auch sakramentale Handlungen arbeiteten mit Symbolen, also mit zeichenhaften Verweisungen auf eine unsichtbare Realität, die wirkmächtig sei. Nicht nur das Sakrament deute auf eine unsichtbare Realität, in der Gott die Gnade gebe, sondern auch das Recht: »Das Rechtssymbol weist in gemeinschaftsbezogener Weise auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin«⁶. Die mit dieser rechtlich-symbolischen Leistung verbundene Wirkmächtigkeit könne vieltalig sein: Das Recht »ist entweder ein Gegenstand, der über seine sinnliche

3 Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist (= Edition Suhrkamp, Bd. 2414), Berlin: 1998, S. 57.

4 Austin, John L.: How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, Cambridge/MA: 1962.

5 Mörsdorf, Klaus: »Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung«, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 134 (1965), S. 72-79, hier S. 77.

6 Ebd., S. 77-78.

Erscheinung hinaus etwas aussagt, oder eine Handlung, die im sinnbildlichen Geschehen etwas Unsichtbares bewirkt⁷. Dieses Bewirken geschehe aufgrund der performativen Wirkung von Rechtssymbolen – eine Vorstellung, die dem performativen Effekt der (Rechts)Sprache in der Sprechakttheorie sehr nah kommt.

Auch bei Butler spielt das Recht eine Rolle, um die mit Sprechhandlungen verbundene Wirkweise zu erklären. Wiederholt nimmt sie auf die Sprache der Gerichte Bezug, deren »Spruch« sowohl illokutionäre als auch perlokutionäre Wirkung für die Betroffenen haben könne.⁸ Daneben bezieht sie sich auf das Religiöse, um die von hoheitlich-rechtlichen Sprechhandlungen ausgehende Wirkung zu erklären. Diese »magischen Effekte« der Wirklichkeitserzeugung durch souverän-hoheitliche Sprache vergleicht sie mit »dem Vorbild der göttlichen Macht der Benennung [...], nach dem die Äußerung zugleich den geäußerten Effekt erschafft«⁹.

Überdies kann man bei ihr Überlegungen dazu entdecken, was zu erwarten steht, wenn Worte *nicht* treffen und Sprechakte *nicht* fangen, weil die bzw. der Äußernde keine Verbindlichkeit zu erzeugen vermag.¹⁰ So verweist Butler darauf, dass Sprechakte ihre Wirkung verfehlen können, wenn die Hörerinnen und Hörer dem Akt keine performative Wirkung zugestehen. Sie notiert: »Ein Sprecher, der einen Krieg erklärt oder eine Ehe schließt und damit das ins Leben ruft, was er erklärt, wird die »soziale Magie« der performativen Äußerung *in dem Maß* beleben können, in dem das Subjekt bereits dazu autorisiert [...] ist, solch bindende Sprechakte auszuführen«¹¹. Dieses Scheitern sei nicht frei von Komik, bemerkt Butler: »Tatsächlich erscheinen viele Sprechakte unter dieser Perspektive betrachtet eher komisch«¹². Das Moment, in dem Magie in Komik umschlägt, ist ein Hinweis auf ein rechtliches Wirkungsproblem, das rechtssoziologisch zu denken gibt. Die Kanonistik sollte ihm einige Aufmerksamkeit entgegenbringen.

Gelingt es rechtlichem Sprechen, die intendierte Wirkung zu erzielen, entsteht Rechtswirklichkeit. Diese Macht des Rechts versteht Butler, wie angedeutet, als eine *Benennungsmacht*, wie sie in Pierre Bourdieus Rechtssoziologie erscheint.¹³ Recht setzt auf symbolische Gewalt oder Sprachgewalt, um durch »Praktiken der Benennung, Klassifizierung, Institutionalisierung, Kodifizierung, Einsetzung, Delegation und Konsekraton«¹⁴ Realität zu schaffen. Von besonderem Interesse

7 Ebd., S. 78.

8 Vgl. u.a. J. Butler: 1998, S. 58, 77, 80, 129.

9 Ebd., S. 57.

10 Vgl. ebd., S. 33.

11 Ebd., S. 244.

12 Ebd., S. 33.

13 Vgl. u.a. Bourdieu, Pierre: »La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique«, in: Actes de la recherche en sciences sociales 64 (1986), S. 3-19.

14 Witte, Daniel/Striebel, Christian: »Recht und Macht bei Bourdieu und Foucault, oder: Wie selbst aufgeklärte Machtanalysen des Rechts dessen Kulturalität ausblenden«, in: Sociologia Internationalis 53 (2015), S. 161-198, hier S. 171.

sind gleichwohl nicht Butlers Beispiele für Akte wirklichkeitskonstitutiven rechtlichen Sprechens, die rechtsgegenständliche Folgen haben, sondern vor allem die Handlungen mit *subjektiv-personalen* Effekten. Diesen Vorgang schöpferischer Magie rückt Butler in ein theologisches Licht: »Wenn Gott ›Petrus‹ benennt, begründet diese Anrede Gott als Ursprung von Petrus«¹⁵. Hierdurch weist Butler die Sprache nicht nur als realitäts-, sondern zugleich als *subjektivkonstitutiv* aus. Das Subjekt ist performativer Ertrag von Sprechakten, steht hierbei jedoch nicht für sich, sondern ist aufgrund der diskursiven Struktur seiner Entstehung zugleich sozial verstrickt, wie Butler bemerkt: »So gesehen leistet die Anrufung als performative Äußerung die diskursive Konstitution des Subjekts, die unlösbar an seine gesellschaftliche Konstitution gebunden ist«¹⁶.

Sprache erzeugt Subjekte, Rechtssprache erzeugt *Rechtssubjekte*. Während das Recht in seiner Bezugnahme auf die Rechtssubjekte den Eindruck erwecke, es beziehe sich auf eine ihm vorgängige Subjektivität, sei es vielmehr das rechtliche Sprechen selbst, dass Rechtssubjekte als solche konstituiere. Butler bemerkt: »Unweigerlich ›produziert‹ die Rechtsgewalt, was sie (nur) zu repräsentieren vorgibt«¹⁷. Dies geschehe weitgehend unbemerkt, insoweit das Recht aus Gründen der Selbstrechtfertigung seine Subjektkonstitutivität zu verbergen suche: »Das Gesetz produziert und verschleiert (dann) die Vorstellung von einem ›Subjekt vor dem Gesetz‹, um diese Diskursformation als naturalisierte Grundvoraussetzung, die die eigene regulierende Hegemonie des Gesetzes rechtfertigt, zu beschwören«¹⁸.

In ähnlicher Weise nehmen auch rechtsphilosophische Gegenwartsstimmen die Entstehung rechtlicher Subjektivität wahr. Bei ihnen erscheint das Recht – wie man jüngst bei Christoph Menke und Daniel Loick nachlesen konnte – nicht als passives Medium, dessen sich Individuen zur Durchsetzung ihrer Ansprüche bedienen, sondern als konstruktive Macht, die nicht nur die rechtlichen Ansprüche, sondern auch die Rechtssubjektive, die diese geltend machen, überhaupt erst erzeuge. Menke, der seine Überlegungen zur Entstehung von Rechtssubjektivität ausgehend von der westlich-modernen Etablierung subjektiver Rechte her entfaltet, hält kritisch fest, dass die »Erfindung« subjektiver Rechte das Rechtssubjekt als Träger dieser Rechte erst geschaffen habe: »Subjektive Rechte sind nicht deshalb subjektiv, weil ein Subjekt sie hat, sondern, genau umgekehrt, weil sie ein Subjekt hervorbringen. [...] Subjektive Rechte sind subjektiv, weil sie subjektivieren«¹⁹.

Ihm stimmt Daniel Loick zu, der hierin nicht allein eine problematische Verrechtlichung der Einzelnen, sondern auch des Sozialen entdeckt. Ihre Selbstwahr-

15 J. Butler: 1998, S. 56.

16 Ebd., S. 240.

17 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Englischen von Kathrina Menke (= Edition Suhrkamp, Bd. 1722), Frankfurt a.M.: 1991, S. 17.

18 J. Butler: 1991, S. 17.

19 C. Menke: 2015, S. 178-179.

nehmung als Rechtssubjekte hindere moderne Menschen an einer Erfahrung der Welt jenseits des Rechts. Wie Michael Kohlhaas sei der moderne Mensch »entsetzlich rechtschaffen«²⁰, unfähig sich selbst und andere jenseits rechtlicher Anspruchsstrukturen zu begreifen: »Insofern Menschen Rechtspersonen sind, behandeln sie auch andere nur als solche. Sie schulden einander nicht mehr als das, was ihnen rechtlich zusteht, und sie interessieren sich füreinander auch nicht in anderen Hinsichten«²¹.

Hierin liege der Grund einer »verrechtlichten Gesellschaft«, die bei Menke und Loick als Pathologie gesellschaftlichen Miteinanders erscheint. Das real existierende moderne Recht – Menke nennt es das »bürgerliche Recht« – sei »die falsche Verwirklichung des modernen, selbstreflexiven Rechts – und zugleich die einzige, die es bislang gibt«²². Loick pflichtet ihm bei. Er versteht die fortschreitende Verrechtlichung des Sozialen (»Juridismus«) als »Beschädigungen, die das Recht dem Gewebe sozialer Praktiken einer Gesellschaft zufügt«²³. Denn indem sich das Recht menschliche Sozialbeziehungen unterwerfe, unterminiere es echte Sozialität und verunmögliche gutes und gelingendes Miteinander. Anders als Menke sucht Loick die Rettung jedoch nicht in einem anderen Recht, sondern jenseits des Rechts. Ein Heilmittel gegen den Juridismus bestehe allein in der »Einübung postjuridischer Existenzweisen«²⁴, also in der Ausbildung von Individualität und Sozialität, »die sich der Programmierung durch das Recht zu widersetzen versuchen«²⁵.

Auch Butler nimmt die rechtliche Dimension der Subjekterzeugung kritisch auf, wenn auch etwas anders akzentuiert als bei Menke und Loick. Sie sieht den problematischen Kern der rechtlichen Subjekterzeugung vor allem in der Ausweisung eines »schuldigen« Subjekts, dem man soziale Missstände individualisierend anlasten könne. Hierauf verweist sie unter anderem im Kontext des gerichtlichen Umgangs mit Hassrede. Das Gericht identifiziere mit der »Täterin« oder dem »Täter« die für rechtsverletzende Äußerungen subjektiv Verantwortlichen, denen man »Schuld« zuschreiben könne. Das Subjekt erscheine so als singuläre Ursache des Problems. Dies sei gleichwohl eine Simplifizierung des Phänomens Hassrede, die die kollektive Dimension der Taten verschleierte. Denn Hassrede funktioniere überhaupt nur im »Chor«²⁶, wie Butler betont. Sie treffe nur dann und beziehe ihre verletzende Kraft daraus, dass sie Zitat eingespielter Abwertungen sei, wie Butler anhand rassistischer Äußerungen plausibilisiert. Diese Dimension werde in der gerichtlichen Behandlung der Taten verdeckt. Subjektivierung diene dergestalt der

20 D. Loick: 2017, S. 12.

21 Ebd., S. 123.

22 C. Menke: 2015, S. 175.

23 D. Loick: 2017, S. 27.

24 Ebd., S. 21-22.

25 Ebd., S. 22.

26 J. Butler: 1998, S. 128.

individuellen Verortung von Schuld und der Exkulpierung der Gesellschaft, die sich die Tat nicht zurechnen müsse. »Strukturen der Sünde«, um einen theologischen Begriff zu bemühen, werden vom Recht nicht aufgedeckt und bleiben in der Logik des Rechts unhinterfragt.

Was für die Hassrede im Speziellen gilt, lässt sich als generelles Monitum gegenüber der Logik staatlichen Sanktionierens verstehen. Die staatliche Antwort auf Verbrechen oder Vergehen ist strukturell als Reaktion auf die Handlung eines schuldigen Subjekts konzipiert; es wirkt »eine Konzeption der Rechtsverletzung, die sich auf ein schuldiges Subjekt bezieht«²⁷. Diese Subjektivierung freilich unterminiert die Komplexität der Frage nach der Schuld – diese Beobachtung gibt der Kanonistik und ihrem Sanktionsverständnis zu denken, aber ebenso der Theologie insgesamt, die sich den Umgang mit Schuld vielfach dadurch zu einfach macht, dass sie strukturelle Dimensionen von Schuld ausblendet. In den gegenwärtigen Debatten um die Bedeutung der Missbrauchstaten zeichnet sich diese Strategie auf Seiten vieler Vertreter der Kirchenleitung deutlich ab: »Schuld« ist nicht die Kirche, sondern der einzelne Täter. Die strukturelle Verantwortlichkeit der Institution wird überdeckt, um die Systemfrage zu vermeiden.

2. Rechtliche Erzeugung von Geschlechtsidentitäten

Der breiten Öffentlichkeit bekannt ist Butler vor allem wegen ihrer Arbeiten zur geschlechtlichen Identität. Gegen eine zweistufig aufeinander aufbauende Konzeption von Geschlechtlichkeit, die Kultur auf Natur aufsetzt, stellt sie ein komplexes, diskursiv erzeugtes Identitätsverständnis zur Diskussion, das nicht nur die kulturelle Geschlechterrolle (*gender*), sondern auch die ihr üblicherweise als vorgängig angenommene biologische Natur (*sex*) als konstruiert begreift. Butler notiert:

»Demnach gehört die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht zur Kultur wie das Geschlecht (*sex*) zur Natur. Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ›geschlechtliche Natur‹ oder ein ›natürliches Geschlecht‹ als ›vordiskursiv‹, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.«²⁸

»Natur« sei also keine vorsprachliche Realität, sondern werde diskursiv von »Kultur« erzeugt. Für Butler ist es demnach nicht *gender*, der sich aus *sex* ergibt, sondern

27 Ebd., S. 125.

28 J. Butler: 1991, S. 24.

gender, der *sex* erzeuge, durch »jene ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert und restringiert«²⁹.

Butlers Ausführungen über Geschlechtsidentitäten in der Spannung von *sex* und *gender* sind gleichermaßen für das Recht von Bedeutung, sind es doch unter anderem auch die Rechtsdiskurse, die zur Erzeugung dieser Identitäten beitragen. Dies greift Butler selbst auf, wenn sie dem Feminismus anrät, die performative Wirkung der rechtlichen Sprache bei der Erzeugung von Geschlechterkategorien wahrzunehmen: »Die feministische Kritik muß auch begreifen, wie die Kategorie ›Frau(en)‹, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll«³⁰. Hier klingt zum einen das feministische Dilemma an, dass der Rückgriff auf das Recht zur Beseitigung von Diskriminierung zugleich die diskriminierende Wirkung des Rechts auf den Plan rufe. Zum anderen hebt Butlers Hinweis die Subjektkonstitutivität der Rechtssprache hervor, die in der Benennung bestimmter Rechtssubjekte diese erzeugt und kategorisiert. Indem das Recht sich auf Frauen und Männer als Subjekte des Rechts beziehe, beschwöre es in andauernder Repetition Weiblichkeit und Männlichkeit als rechtlich relevante Kategorien.

Butlers Überlegungen laden dazu ein, diese geschlechterkonstitutive Rolle des Rechts wahrzunehmen und sie kritisch zu dekonstruieren. Die Kirchenrechtswissenschaft griff diesen Faden allerdings bisher nicht auf. Kaum eine Kanonistin oder ein Kanonist stützt Butlers These, dass Geschlechtskategorien wie »weiblich«/»männlich« nicht natürlich vorgefunden, sondern kulturell-sprachlich *erfunden* werden. Zu dominant ist die lehramtliche Geschlechterdichotomie, die dem Recht eine binäre Anthropologie mit den Kategorisierungen »Frau« und »Mann« vorordnet. Beispiele aus dem Kirchenrecht zeigen dieses binäre Denken: Eine Ehe schließen können gemäß kirchlichem Recht nur eine Frau und ein Mann (vgl. c. 1055 § 1 CIC/1983). Die Weihe empfangen kann ausschließlich ein Mann (vgl. c. 1024 CIC/1983). Der Stand der Jungfrauen steht allein Frauen offen (vgl. c. 604 CIC/1983).³¹

Was aber eine Frau oder ein Mann sei, beantwortet das Kirchenrecht nicht. Das Lehramt ist diesbezüglich definitionsfreudiger: Als Frau oder Mann wird man von Gott geschaffen. Der Kanonist Norbert Lüdecke zieht aus der Lektüre der diversen lehramtlichen Texte den Schluss, sie alle verbinde, dass sie die Geschlechtszugehörigkeit biologisch-genetisch am Geburtsgeschlecht festmachten. Psyche so-

29 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann, Berlin: 1995, S. 22.

30 J. Butler: 1991, S. 17.

31 Vgl. hierzu auch Hahn, Judith: »Recht – und Geschlecht? Die Genderfrage in Kirchenrecht und Kanonistik«, in: Christine Büchner/Nathalie Giele (Hg.): Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses, Mainz: 2020 (im Erscheinen).

wie Phänotypik würden hingegen marginalisiert.³² In diesem Sinne beurteilte die Glaubenskongregation die Ehefähigkeit von Transsexuellen mit Partnern ihres eigenen genetischen Geschlechts abschlägig. In einem Schreiben der Kongregation aus dem Jahr 1991 ist notiert, eine Ehezulassung sei nicht möglich, da eine Geschlechtsumwandlung, die allein den Phänotyp verändere, nicht das Genom betreffe.³³

Es zeichnet sich ein biologistisches und zugleich statisches Geschlechtsverständnis ab. Die Biologie wird lehramtlich mit Geschlechterrollen gekoppelt. Der spezifische »Genius der Frau« zum Beispiel, dem die Gesellschaft so viel verdanke, wie die jüngeren Päpste lehrten,³⁴ steht für ein Geschlechterbild, dass Frau und Mann biologisch und in ihren Rollen wesentlich voneinander abgrenzt.³⁵ Als Frau oder als Mann erfüllten Menschen ihre spezifischen Aufgaben in Kirche und Gesellschaft auf ihre je eigene Art. Biologie und Psyche seien untrennbar. Die Glaubenskongregation hielt fest:

»Gemäß der christlichen Anthropologie kann diese absolute Dichotomie nicht aufgegeben werden: Da die Person tatsächlich nicht in eine körperliche und eine psychische Einheit unterteilt werden kann, wird die Sexualität nicht dadurch bestimmt, dass nur der Aspekt des Körpers eines Subjekts, Mann oder Frau, berücksichtigt wird, und auch nicht dadurch, dass man allein die psychische Dimension, männlich oder weiblich, bewertet; es handelt sich um eine komplexe Realität, zu deren Bestimmung sowohl physische als auch psychische Elemente beitragen«³⁶.

-
- 32 Vgl. Lüdecke, Norbert: »Die rechtliche Ehefähigkeit und die Ehehindernisse«, in: Stephan Haering/Wilhelm Rees/Heribert Schmitz (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 3. Aufl., Regensburg: 2015, S. 1282-1314, hier S. 1288.
- 33 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz«, 28. Mai 1991, Prot. N. 284/83, in: De Processibus Matrimonialibus 2 (1995), S. 315.
- 34 Vgl. u. a. Johannes Paul II.: »Brief an die Frauen«, 29. Juni 1995, Nr. 9, www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html [05.04.2019]; Vatican News, »Papst würdigt Rednerin: »Der weibliche Genius, der sich in der Kirche widerspiegelt«, 22. Febr. 2019, www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-linda-ghisoni-weiblicher-genius-kirche-missbrauch-vatiab.html [05.04.2019].
- 35 Vgl. auch Trimble Alliaume, Karen: »Disturbingly Catholic. Thinking the Inordinate Body«, in: Ellen T. Armour/Susan M. St. Ville (Hg.): Bodily Citations. Religion and Judith Butler, New York: 2006, S. 93-119, hier S. 94-95.
- 36 Übersetzung JH; Original: »Secondo l'antropologia cristiana, tale dicotomia assoluta non può essere ammessa: come, infatti, non si può dividere la persona in elemento corporeo e in elemento psichico, così la sessualità non si determina considerando unicamente l'aspetto del corpo di un soggetto, uomo o donna, ma nemmeno valutandone esclusivamente la componente psichica, maschile o femminile che sia; è una realtà complessa, alla cui individuazione concorrono sia gli elementi di ordine fisico, sia gli elementi di ordine psichico«. Kongregation für die Glaubenslehre: »Erläuterungen zu den ka-

Diese Verknüpfung ist es, an der Butler Kritik übt, wenn sie von einer »juristische[n] Konzeption« der Geschlechtsidentität spricht, bei der eine »kulturelle Zuschreibung [...] an ein vorgegebenes anatomisches Geschlecht«³⁷ erfolge. Zu welchen Folgen das binäre Denken in Bezug auf das Geschlechterbild des Kirchenrechts führt, beschreiben wenige Vertreterinnen und Vertreter der gegenwärtigen Kanonistik deutlicher als Norbert Lüdecke und Georg Bier. In ihrem Einführungswerk zum Kirchenrecht kommentierten sie die lehramtliche Systematisierungsarbeit an einer naturrechtlichen Geschlechterordnung unter anderem wie folgt: »Die aktuellen universalkirchlichen für alle Gläubigen gehorsamsverbindlichen Lehren zu Gottes Plan mit den Geschlechtern hat die Kongregation für die Glaubenslehre vor einigen Jahren übersichtlich zusammengestellt«³⁸. So manche Leserin bzw. Leser wird den Hinweis für subtile Ironie halten, wer Gottes Plan für die Menschheit suche, finde ihn in einem übersichtlichen Aktenordner im Wandschrank der Glaubenskongregation.

Dass Geschlechternormen Über- und Unterordnungsverhältnisse be- und herbeschreiben und hierdurch nicht nur das »schwache Geschlecht«, sondern auch alle diejenigen marginalisieren, deren biologisches oder soziales Geschlecht nicht der Norm entspricht, zeigt sich in kirchlicher Lehre und in Folge ebenso im Kirchenrecht in besonderer Weise am Beispiel von Intersexualität und Transsexualität. Aufgrund ihres biologistisch-binären Denkens fanden kirchliche Lehre und Kirchenrecht bisher keinen Weg, mit Intersexualität konstruktiv umzugehen. Aufgrund des statischen Geschlechtsverständnisses in biologischer und psychischer Hinsicht fremdeln sie mit Transsexualität. Norbert Lüdecke erläutert: »Das Lehramt der Kirche hält an der von ihm verbindlich interpretierten natur- und offenbarungsrechtlich binären Geschlechterordnung fest. Darin nicht einpassbare Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen vermag es nicht als gleichrangige Varianten der Schöpfung zu sehen, sondern nur als Abweichungen«³⁹.

In Folge fehlen rechtliche Regelungen zum Umgang mit Intersexualität und Transsexualität. In Reaktion auf konkrete Anfragen aus der Weltkirche, wie bei Intersexualität und Transsexualität entstehende Rechtsfragen zu behandeln seien, verschriftlichten die römischen Kongregationen bisher allein *Einzelfallanweisungen*. Die Glaubenskongregation beispielsweise ordnete an, dass bei Transsexuellen nach Geschlechtsumwandlung Namen oder Angaben zum Geschlecht in Kirchenbüchern

nonischen Auswirkungen des Transsexualismus in Bezug auf das geweihte Leben«, 28. Sept. 2002, Prot. N. 442/54-15710.

37 J. Butler: 1991, S. 24.

38 Lüdecke, Norbert/Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Bernhard Sven Anuth, Stuttgart: 2013, S. 65.

39 N. Lüdecke: 2015, S. 1289-1290.

nicht verändert werden dürften.⁴⁰ In Abstimmung mit der Ordenskongregation befürwortete die Glaubenskongregation den Ausschluss einer oder eines Religiösen aus dem Ordensinstitut nach Geschlechtsumwandlung.⁴¹ Überdies hält sie Transsexuelle bezüglich des Weiheempfangs und der -ausübung von Weihevollmacht für irregulär wegen »schwerwiegender vorsätzlicher Selbstverstümmelung« im Sinne der cc. 1041 n. 5 und 1044 § 3 CIC/1983. Zur Ehe seien Transsexuelle ebenfalls nicht zuzulassen.⁴² Aus Spanien bekannt ist der Fall, dass einer transsexuellen Katholikin die Übernahme einer Taufpatenschaft verweigert wurde, da Transsexualität für einen Umgang mit der eigenen Sexualität stehe, der nicht mit dem in c. 874 § 1 n. 3 CIC/1983 normierten Erfordernis einer dem Glauben und dem Taufpatendienst entsprechenden Lebensführung vereinbar sei.⁴³

Diese Einzelfallregelungen taugen nicht zur Verallgemeinerung. Überdies haben die meisten Schreiben den Charakter von vertraulichen Dokumenten, sind also nicht promulgiert. Daher verfügen sie nicht über allgemeine rechtliche Verbindlichkeit. Entsprechend groß ist die Unsicherheit. Einige kanonistische Beiträge bemühten sich um Klärung,⁴⁴ konnten hierbei freilich nicht mehr leisten, als den lehramtlich und gesetzgeberischen Unsicherheitsrahmen auszuloten. Georg Bier notierte 1990 die Beobachtung: »In der kirchenrechtswissenschaftlichen Literatur ist die Beurteilung der Geschlechtszugehörigkeit eines Transsexuellen bislang nicht geklärt. Die Diskussion konzentriert sich dabei auf die Frage, wie das »wahre« Geschlecht eines Menschen zu bestimmen ist.«⁴⁵ Seine Bemerkung beschreibt den gegenwärtigen Forschungsstand auch heute noch zutreffend.

Dies ist nicht überraschend. Denn Biers Bemerkung zeigt ja zugleich an, dass Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft in der Frage nicht weiterkommen

40 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen«, 28. Sept. 2002, Prot. N. 442/54-15710.

41 Vgl. Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens: »Schreiben an die Generaloberen von Religionsinstituten«, 15. Jan. 2003, Prot. SpR 520/81.

42 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: »Schreiben an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz«, 28. Mai 1991, Prot. N. 284/83, in: *De Processibus Matrimonialibus* 2 (1995), S. 315.

43 Vgl. Bischof von Cádiz und Ceuta, »Mitteilung«, 1. Sept. 2015, <https://web.archive.org/web/20171116060809/http://www.obispadodecadizyceuta.org/noticia/comunicado-obispo-cadiz-ceuta> [04.04.2019].

44 Vgl. u. a. Bier, Georg: *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft* (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 9), Würzburg: 1990; Förster, Peter: *Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehfähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung* (= Kanonistische Reihe, Bd. 24), St. Ottilien: 2013.

45 G. Bier: 1990, S. 481.

können, solange die Kirche an der Annahme eines »wahren« und damit eines jedem Menschen vorgegebenen und eindeutig determinierbaren Geschlechts festhält. Sich von Judith Butler inspirieren zu lassen, böte einen Ausweg aus dieser Sackgasse. Ob realistisch zu erwarten steht, dass die Amtskirche sich hierauf einzulassen vermag, ist kaum zu beantworten. Dieser Entwicklung stehen aktuell nicht nur fehlendes Problembewusstsein, sondern Mangel an kirchlicher Not entgegen, sehen Lehramt und Gesetzgeber doch das Problem nicht auf ihrer Seite, sondern auf der der Betroffenen. Es liegt bei denen, die sich bezüglich ihrer Geschlechtlichkeit dem genomisch-phänotypischen Zusammenfall und damit einer eindeutigen binär-biologistischen Einordnung entziehen. Zynisch reformuliert: Wer nicht der Norm entspricht und sich damit einer Normierung in kirchlichen Kategorien widersetzt, nimmt hierdurch der Kirche nichts. Vielmehr beschneidet er oder sie sich selbst in ihrer oder seiner kirchlichen Rechtsstellung. Dass eine mangelnde Einordnung in die kirchliche Geschlechterordnung diese Folgen hat – Betroffene beispielsweise an der Wahrnehmung ihres Rechts auf freie Wahl des Lebensstands hindert – erläutert Georg Bier am Beispiel postoperativer Transsexueller anhand deren rechtlicher Nichterfassbarkeit als Adressatinnen und Adressaten einschlägiger Rechtsnormen: Wer aufgrund eines Auseinanderfallens von Phänotyp und Genotyp aus kirchlicher Sicht nicht mehr eindeutig Frau oder Mann sei, sei als »Zwischenstufe zwischen Mann und Frau« zu verstehen. Dieser Status sei kirchenrechtlich aber nicht normiert. Kirchliche Normen, die Menschen als »Frauen« oder »Männer« berechtigten, adressierten Transsexuelle daher nicht. Rechtlich führe eine »fehlende Eindeutigkeit bezüglich der Geschlechtszugehörigkeit« daher »dazu [...], daß dem Transsexuellen weder Rechte noch Pflichten zukommen«⁴⁶.

Trägt man Butlers Theorie an dieses Problem heran, hat eine mangelnde Passung mit der Norm binärer Geschlechtlichkeit nicht allein zur Folge, dass Transsexuelle im Kirchenrecht nicht als Subjekte von Rechten und Pflichten erscheinen, sondern dass sie, wann immer das Recht binäre Geschlechterzuschreibungen vornimmt, *gar nicht* erscheinen, insoweit ihnen das kirchliche Recht eine Versprachlichung verweigert. Indem das Kirchenrecht »Mann« und »Frau« in binärer Ausschließlichkeit sprachlich konstituiert, erzeugt es eindeutig männliche und eindeutig weibliche Rechtssubjekte. Personen, die mithilfe dieser Kategorisierungen nicht zweifelsfrei beschrieben sind, werden vom Recht in den so normierten Angelegenheiten nicht »hergestellt«.

46 Ebd., S. 485.

3. Butlers Rechtskritik als Anfrage an das (Kirchen-)Recht

Eine grundlegende Anfrage, die sich aus Butlers Theorie in Bezug auf das (Kirchen-)Recht ergibt, ist die nach der Leistungsfähigkeit von Recht in einer Gesellschaft oder Gemeinschaft im Allgemeinen. Dass Butler ein grundlegend kritisches Verhältnis zum Recht hat, kann man vor allem in ihrem Buch »Haß spricht« entdecken. Das Buch dreht sich um die staatlichen Versuche, mithilfe von Recht auf Hassrede zu antworten. Die Ambivalenz der staatlichen Interventionen diskutiert Butler anhand von Hassrede-Entscheidungen des US-amerikanischen Obersten Gerichtshofs. Ihre Überlegungen zielen dabei gleichwohl weniger auf die erwartbare rechtliche Fragestellung, inwieweit diese Fälle zum Schutz des Individuums gegen Hassrede in angemessener Weise mit kollidierenden Rechtsgütern wie der Meinungsfreiheit umgehen, sondern vielmehr auf die Frage, inwieweit die Gerichte in ihrer Behandlung der Materie zu *Beteiligten* von Hassredediskursen werden.

Butlers Kritik am Recht und an der Rechtsprechung ist zuvörderst eine Kritik am Obersten Gerichtshof, dessen konservativem Flügel es wiederholt gelang, durch die Rechtsprechung zur Hassrede die Freiheit bestimmter gesellschaftlicher Minderheiten (wie der Schwarzen, der Homosexuellen) zu beschränken; Argumente aus Antonin Scalias Urteilsbegründungen, der Ikone der Konservativen, tauchen bei Butler wiederholt als Beispiele für diskriminierende Engführungen auf.⁴⁷ Butler spricht von einem »Mißbrauch der *Hate-speech*-Präzedenzfälle, die gezielt benutzt werden, um konservative politische Ziele durchzusetzen und eine fortschrittliche Politik zu konterkarieren«⁴⁸. Sie weist Brüche und Widersprüche in der Rechtsprechung aus, die einerseits weißen Rassismus (brennende Kreuze in den Gärten schwarzer Familien) als Meinungsfreiheit deute, andererseits Aussagen über Homosexualität pönalisiere (Butlers Beispiel ist die inzwischen abgeschaffte »Don't ask, don't tell«-Direktive der amerikanischen Streitkräfte) oder schwarze Rap-Musik als gewaltverherrlichend brandmarke. Dieser Befund macht Butler skeptisch, ob man das Recht als ein zentrales Medium gegen sprachliche Diskriminierung verstehen könne oder es nicht vielmehr selbst zur Diskriminierung bestimmter Gruppen beitrage.⁴⁹ Sie hält fest: »Mir geht es nicht nur um den Schutz der Bürgerrechte gegen staatliche Eingriffe, sondern um die spezifische *diskursive Macht*, die an den Staat übergeht, wenn er mit Rechtsmitteln vorgehen kann«⁵⁰. Die staatliche Gewalt zeichne sich nicht nur dadurch aus, dass sie rechtesbeschränkend wirken könne, sondern vornehmlich dadurch, dass sich der Staat durch seine

47 Vgl. J. Butler: 1998, S. 88-93, 155.

48 Ebd., S. 102.

49 Vgl. besonders prägnant ebd., S. 43-44.

50 Ebd., S. 123.

Gerichte als *Produzent* von Hassrede betätige: »Tatsächlich produziert der Staat aktiv den Bereich der öffentlich akzeptablen Sprache, indem er die folgenschwere Grenze zwischen dem Bereich des Sagbaren und des Unsagbaren zieht und damit auch die Macht für sich behält, sie zu ziehen und aufrechtzuerhalten«⁵¹.

Mit der staatlich-normierten Grenze des Sagbaren und des Unsagbaren würden freilich nicht nur die Inhalte des Sagbaren determiniert, sondern auch die *Sprechenden*. Dies verdeutlicht Butler am Beispiel der gerichtlichen Konstruktion von Homosexualität und Homosexuellen:

»Der Staat knebelt nicht nur homosexuelles Sprechen, sondern produziert – durch seine Entscheidungen – eine öffentliche Vorstellung vom sich selbst zensierenden Homosexuellen. Ähnlich produziert er ein öffentliches Bild obszöner schwarzer Sexualität, gerade wenn er beansprucht, Obszönität zurückzudrängen; und er produziert das brennende Kreuz als ein Symbol eines verständlichen und durch die Redefreiheit geschützten Sprechens«⁵².

Es sei daher augenfällig, »daß die gerichtliche Verfolgung von *hate speech* immer das Risiko in sich birgt, daß die Gerichte Gelegenheit erhalten, selbst Gewalt auszuüben. Und wenn Gerichte entscheiden, welches Sprechen Gewalt ist und welches nicht, dann ist diese Entscheidung möglicherweise die verbindlichste Form der Gewalt«⁵³.

Diese Rechtskritik ist primär eine Anfrage an die inkonsistente Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofs, der mit den Entscheidungen, in denen sich mehrheitlich der konservative Flügel durchsetzen konnte, eine bestimmte politische Agenda stärkt. Dass diese Beobachtungen gleichwohl als eine *Grundsatzkritik* am Recht gelesen werden können, liegt darin begründet, dass das Rechtssystem – in diesem Fall das amerikanische *common law*⁵⁴ – eine solche Politisierung zulässt und damit immer die *Möglichkeit* bietet, bestimmten Gruppen Gewalt anzutun.

Diese sehr skeptische Sicht gegenüber der gesellschaftlichen Leistung des Rechts und der Gerechtigkeitsarbeit der Gerichte, die Butlers Ausführungen prägt, nahm die feministische Rechtswissenschaftlerin und heutige Bundesverfassungsrichterin Susanne Baer in einem Beitrag zum Anlass, um Butlers

51 Ebd.

52 Ebd., S. 155.

53 Ebd., S. 106-107.

54 Dass *civil law*-Kulturen hier etwas anders aufgestellt sind und daher die Probleme anders gelagert sind, sieht Judith Butler selbst – die »Nachbemerkung« der deutschen Ausgabe von »Haß spricht« geht hierauf ein: vgl. S. 257-261. Dennoch sieht Butler auch bei Recht des *civil law* das vergleichbare Problem, dass es politisch motivierte Gewaltanwendung der Gerichte gegenüber gesellschaftlichen Gruppen zulasse.

Rechtsverständnis zu hinterfragen.⁵⁵ Baer kritisiert Butler vornehmlich dafür, dass diese die Chance ungenutzt lasse, das Recht als *Ermöglichung* zu begreifen. Indem Butler sich auf das Recht in seiner Schutzfunktion fokussiere und mangelnden Schutz als Diskriminierung erfasse, nehme sie das Recht in erster Linie als Machtdiskurs wahr, der Rechte beschneide und freiheitliche Diskurse unterdrücke. Baer selbst hingegen deutet das Recht als Diskursraum, der sich für feministische Anliegen öffnen lasse.

Das Recht könne beides: Diskurse abschneiden *und* sie ermöglichen. Es sei eine Aufgabe der Rechtspolitik, darauf hinzuarbeiten, dass die Ermöglichung in den Vordergrund trete. Dies sei denkbar und realistisch, denn das Recht sei stetig auf Wandel und Weiterentwicklung angelegt.⁵⁶ Dass dies in der feministischen Rechtskritik häufig übersehen werde, sieht Baer als grundlegendes Defizit feministischer Zugänge zum Recht. Bei Butler entdeckt sie zwar keine radikalfeministische Ablehnung des Rechts, da es Ertrag autoritärer Setzung sei, wohl aber die Schwäche, von dieser Position wiederholt Gebrauch zu machen.⁵⁷ Das sei ein Problem, denn hieraus resultiere in letzter Konsequenz »der Abschied vom Recht«⁵⁸. Einen solchen hält Baer für hochriskant, bedeute er doch den »Abschied von vielen Formen des Schutzes vor Gewalt und Diskriminierung, die in unseren Gesellschaften über das Gewaltmonopol nur der Staat vermitteln kann«⁵⁹.

Die Forderung, das Recht hinter sich zu lassen, könne man bei Butler nicht finden, räumt Baer ein. Ihr Ansatz sei aber geprägt von einer *ambivalenten* Haltung zum Recht. Während Butler das Recht einerseits als diskriminierend kritisieren, führe sie es andernorts als notwendiges Mittel gegen Diskriminierungen ein.⁶⁰ Das sei typisch für postmoderne feministische Ansätze, meint Baer. In ihnen finde sich häufig eine fundamentale Kritik am Recht, um es dann als unter bestimmten Bedingungen alternativlos zu akzeptieren. Baer sieht diese Spannung als Resultat des feministischen Dilemmas, insoweit der Einsatz von Recht gegen Diskriminierung immer notwendig selbst mit Diskriminierung einhergehe.⁶¹ Wer beispielsweise Frauen gezielt fördere (Stichwort »Frauenquote«), erzeuge hierbei die Stigmatisierung der »Quotenfrau«. Wer Recht gegen sprachliche Diskriminierung in

55 Vgl. Baer, Susanne: »Inexcitable Speech. Zum Verständnis von ›Recht‹ im postmodernen Feminismus am Beispiel von Judith Butlers ›Excitable Speech‹«, in: Antje Hornscheidt/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.): Kritische Differenzen – geteilte Perspektiven. Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne, Opladen: 1998, S. 229-252.

56 Vgl. ebd., S. 244-245.

57 Vgl. ebd., S. 235-236.

58 Ebd., S. 236.

59 Ebd.

60 Vgl. ebd., S. 237.

61 Vgl. ebd., S. 238.

Stellung bringe, nutze es zugleich, um einer oder einem anderen Verletzungen zuzufügen. Und doch gehe es offenkundig in bestimmten Situationen nicht anders.

Diese Ambivalenz nimmt Baer auf, aber sie verwahrt sich gegen die Sicht, Recht aufgrund dieser Problemlage ausschließlich kritisch zu sehen. Während sie zustimmt, dass das Recht das Potential von Diskriminierung und Verletzung bringe, sieht sie es nicht als ausgemacht an, dass diese Seite des Rechts überwiege und unvermeidlich durchschlage. Zwar weise das Recht Eigenarten totalisierender Diskurse auf, insoweit es die Komplexität der menschlichen Realität stets nur verkürzt widerspiegeln – und dies notwendigerweise, um komplexe Lebenssverhalte rechtlich handhabbar zu machen. Dem begegne man jedoch nicht dadurch angemessen, dass man das Recht final dekonstruiere und für unbrauchbar erkläre. Recht sei eben nie nur repressiv, sondern auch und zuvörderst produktiv und diene in dieser Hinsicht der Freiheit der Rechtsgenossinnen und -genossen.⁶²

Als allzu repressiv werde das Recht häufig von den Autorinnen und Autoren verstanden, die es sich vom Paradigma des Strafrechts her erschlossen. Diesen blinden Fleck helfe der Blick auf das Zivilrecht zu überwinden, ebenso der auf die rechtlichen Garantien von Grund- und Menschenrechten.⁶³ Während das Strafrecht und die Strafverfahren vom Diskursabbruch geprägt seien, erweise sich vor allem die Struktur zivilen Streitens als diskursiv »und verdrängt erst im Ergebnis und in bestimmten Fällen (durch ein entsprechendes Urteil) bestimmte Sprecher und Gesprochenes aus dem allgemeinen Diskurs«⁶⁴. Um Pauschalisierungen zu vermeiden, hält Baer es für essentiell, zwischen diesen Perspektiven zu differenzieren. Dies geschehe in der feministischen Debatte zu wenig. Baers Plädoyer ist daher, trotz aller Widerstände das Recht als unerlässlichen Ordnungsmechanismus komplexer Gesellschaften zu begreifen.

4. Fazit: Kirchenrechtstrouble

Bejaht man die Ordnungsleistung des Rechts als essentielles Element der Gestaltung von Gesellschaften und komplexen Gemeinschaften, so kommt man auf der Basis von Butlers Rechtskritik freilich nicht umhin, die Verbesserungsbedürftigkeit des Rechts auszuloten. Recht bedarf in seiner selektiven Formung von Rechtssubjektivität, seiner Simplifizierung von Geschlechtsentwürfen und diskriminierenden Sprache radikaler Reform. Butlers Kritik daher nicht als ein Standbild, sondern als Handlungsauftrag zu begreifen, ist Susanne Baer ein Anliegen. Sie sieht den Ertrag von Butlers Überlegungen zum Recht mit Blick auf die Rechtswissenschaften und

62 Vgl. ebd., S. 239.

63 Vgl. ebd., S. 240.

64 Ebd.

den von Butlers rechtsphilosophischen Impulsen ausgehenden Arbeitsauftrag an die Rechtsgestalterinnen und -gestalter vor allem darin, die Kritik *politisch* werden zu lassen. Das sei nicht reibungsfrei denkbar, da »eine philosophische Position sich nicht problemlos in eine rechtspolitische Haltung übersetzen lässt«⁶⁵, aber dennoch möglich. Gefragt sei rechtspolitisches Engagement, mit dem Ziel, dem Recht die Komplexität zugänglich zu machen, die modernem Leben eigne, mitsamt seiner »Differenz und Heterogenität«⁶⁶. Die Aufgabe sei, Komplexität »handhabbar« zu machen, betont Baer: »Handhabbar« bedeutet nutzbar und berechenbar sowohl für Gerichte als auch für Bürgerinnen und Bürger«⁶⁷.

Dies schließe die Notwendigkeit ein, »*Rechtstrouble*« zu erzeugen. Die Leistung einer differenz- und heterogenitätssensiblen Rechtspolitik sei es, unterkomplexe rechtliche Antworten durch eine andere Rechtspraxis kritisch zu hinterfragen und hierdurch »Unbehagen« in den Rechtsraum zu tragen:

»*Rechtstrouble* wäre das Unbehagen, das durch die subversiv verändernde Wiederholung der juristischen Konstruktionsprozesse erzeugt werden kann. *Rechtstrouble* können Richterinnen verursachen, die ein abweichendes Urteil in unterster Instanz fällen – die bundesdeutschen Entscheidungen zur Eheschließung von Lesben und Schwulen sind herausragende Beispiele. *Rechtstrouble* lässt sich von Anwältinnen und Bürgerinnen auslösen, die schlicht einklagen, was es eigentlich im traditionellen, regelmäßig dominanten und diskriminierenden Diskurs noch nicht gibt. Oder *Rechtstrouble* lässt sich im Rahmen einer Rechtspolitik herstellen, in der nicht zuletzt Gesetzentwürfe vorgelegt werden, die dominanten Diskursen Dissidentes entgegensetzen«⁶⁸.

Rechtstrouble, wie sie Baer in rechtspolitischem Weiterdenken des von Butler in rechtsphilosophischer Absicht vorgetragenen Unbehagens gegenüber dem Recht einfordert, ist keine Kategorie, die sich auf staatliches Recht beschränkt. Die totalisierende Dimension eines Rechts aufzudecken, das Differenzen einebnet, Heterogenität unterminiert und bestimmte Mitglieder der Rechtsgemeinschaft diskriminiert, ist eine Option, von der auch das Kirchenrecht profitieren kann. Von ihr können Kanonistinnen, kirchliche Richterinnen, Rechtsbeistände und Betroffene Gebrauch machen. Ein diffuses Unbehagen gegenüber dem Kirchenrecht ist im Volk Gottes allenthalben spürbar. Ihm durch kirchliche *Rechtstrouble* Kontur zu geben, kann helfen, Reformpotentiale aufzudecken und zur Entwicklung einer Ordnung beizutragen, in der die freiheitliche Produktivität des Kirchenrechts gegenüber seiner Repressivität gewinnt.

65 Ebd., S. 231.

66 Ebd., S. 236.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 250.